

# تاريخ الإسلام في تاريخ العالم<sup>(\*)</sup>

## «مارشال هودجسون» و«مغامرة الإسلام»

إدموند بورك

I. في وقت يتعرض الاستشراق لهجمات من الذين ينشطون في إطاره ومن خارجه، يُعتبر نشر عمل مارشال ج. س. هودجسون المؤلف من ثلاثة مجلدات «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية»<sup>(1)</sup>، حدثاً ذا أهمية بالغة. فموضوع هذا المؤلف من الغنى ونهجه التحليلي من التعقيد والطموح وغايته الأخلاقية من الجدية بحيث يغدو صعباً إعطاء فكرة عن الكتاب في عجالة. وفي الصفحات التالية أناقش جوانب ذاك العمل التي تبدو لي أكثر أهمية لفهم ما أنجزه ومغزاه. وأودُّ، في النهاية، أن أقول إن كتاب «مغامرة الإسلام» يجب أن يُنظر إليه باعتباره الجهد الأكثر طموحاً ونجاحاً لتخليص تقليد الاستشراق مما شابه إلى اليوم.

---

(\*) هذا الفصل لأدموند بورك مترجم عن الكتاب التالي ذكره، والذي جمع فيه بورك بعض مقالات هودجسون. وقد كتب الفصل المترجم هنا خاتمةً لنشرته لتلك المقالات:

Marshall Hadgson: Rethinking World History. Essays on Europe, Islam, and World History. Edited, with an Introduction and Conclusion, by Edmund Burke III. Cambridge University-Press. 1993. pp. 301-327.

(1) مارشال ج. س. هودجسون، «مغامرة الإسلام: الوعي والتاريخ في حضارة عالمية» (3 مجلدات. شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو (1974)، المجلد الأول، «العصر الكلاسيكي للإسلام، المجلد الثاني «انتشار الإسلام في الحقب الوسيطة»، والمجلد الثالث «إمبراطوريات البارود والأزمة الحديثة».

وبعد أن قررت ذلك أودُّ أن أضيف إن «مغامرة الإسلام» عملٌ مثيرٌ للاهتمام، وسيحدث نقاشاً مستمراً سواء فيما يتعلق بالنقاط التفصيلية أو فيما يتعلق برؤيته الشاملة لتاريخ الحضارة الإسلامية<sup>(1)</sup>. وقد وُجِّه إليه الانتقاد بأنه تفسير شخصي جداً ومتحيز. وينبغي القول إنَّ هذه التهم قد تكون صحيحة ولكن لا صلة لها بالموضوع. وبالفعل فإنَّ عظمة الكتاب تنبع من شخصية هودجسون الخاصة وهوسه الشديد باستخدام المصطلحات الفنية وافتراضاته المسبقة، وإصراره على النظر إلى الحضارة الإسلامية في إطار تاريخ العالم، وضميره الأخلاقي كأحد أبناء طائفة الكويكرز. أما ما تبقى من الكتاب فهو عبارة عن مونوغرافيات علمية. إنَّ الكثير من روحية هودجسون يُذكر بنفاد صبره إزاء ما هو قليل الجودة والذي طبع، إلى حدٍّ كبير، كتابات مارك بلوخ ولوسيان لوفيفر مؤسسي مدرسة «الحواليات»<sup>(2)</sup>. وربما ليس كثيراً أن نأمل في أن جيلاً جديداً من العلماء الذين استلهموا هودجسون سيسرون في الدرب الذي شقه.

إن «مغامرة الإسلام» هو في آنٍ معاً تحليلٌ علميٌّ أصيلٌ وكتاب مدرسي للطلاب في مرحلتهم الجامعية الأولى، من بين الذين يتابعون دروساً عن الحضارة الإسلامية. وسيكون عليّ في نهاية هذه المحاولة أن أذكر المزيد في شأن الصعوبات المتعلقة بقراءته. وأودُّ أن أشدد هنا، على أن العمل هو أولاً كتاب مدرسي هدفه السعي إلى إدراك الإنجاز الإنساني للحضارة الإسلامية بمفاهيمها الداخلية. وهو في مجمله يهدف، من طريق تتبع تاريخ الحضارة الإسلامية، إلى اطلاع القارئ على طبيعة الحضارة. وهو يبحث الحضارة الإسلامية على أساس أنها جزء من التراث البشري ويسعى إلى إظهار

- 
- (1) الحواشي التي وضعها هودجسون من الأشياء المبهجة في المؤلف لذلك لا يجب إغفالها. فهي توفر جميعاً تحديداً منهجياً وتشكل لائحة ثرية بمواضيع سوف يتم بحثها في المستقبل.
- (2) أفكر خصوصاً في كتاب لوسيان لوفيفر «معارك للتاريخ» (باريس، 1953) الذي نُشرت أجزاء منه بالإنكليزية في «صنف جديد من التاريخ» (نيويورك، 1973). ويختلف جهد هودجسون عن جهود مؤرخي «الحواليات» بالطبع، من حيث تركيزه على دراسة الحضارات فيما يركّز أولئك على التاريخ الاجتماعي والاقتصادي.

أهميتها في تاريخ العالم. وعلى الأخص فإن هودجسون، عبر دراسة المجتمعات والثقافات التي وقّرت الإطار للأعمال التي قام بها المسلمون، يرمي إلى تفسير سبب تصرفهم على النحو الذي قاموا به.

## II. الإسلام في مرآة مارشال ج. س. هودجسون

كان مارشال هودجسون، في جميع المعايير، شخصاً غير عادي. وحتى في الجو البوهيمي الذي طبع جامعة شيكاغو أواخر الخمسينات برز بمزاجه المتسم بالزهد واختياره أن يكون نباتياً، وفي معتقداته السياسية اليسارية.

وقد جعل منه هوسه البالغ الحساسية بالتفاصيل وطموحه المتسم بالغلو وعدم قدرته على تحمل الأغبياء، زميلاً صعباً، ويشعر المرء في أوصاف كتلك التي أطلقها عليه سول بللو،<sup>(1)</sup> من دون رفق، أنه كان شخصاً مميّزاً أخذاً لا يُحتمل غالباً ولكنه لامع دائماً. ولا ريب أن لشخصيته أثراً كبيراً في كونه لم يترك سوى القليل من الأتباع، ولم يجد مدرسة يقوم فيها بعمل، وقد ترك موته في العام 1968، عن 47 عاماً، عمله في: «مغامرة الإسلام» (الذي كان يعمل على تأليفه لمدة تزيد على عقد من الزمن) غير مكتمل بنسبة الثلثين. وفي النهاية أصبح كتاب «مغامرة الإسلام» مغامرته هو بقدر ما هي مغامرة ذلك الدين. وهو مدين كثيراً لروبن سميث الذي كان لسنوات عدة أوثق معاونيه والذي دفع بمخطوطة الكتاب إلى الطبع<sup>(2)</sup>.

إن «مغامرة الإسلام» هو نتاج زمانٍ خاص ومكانٍ خاص بقدر ما هو نتاج رجلٍ مهم. وصفحاته مغمورة بجو جامعة شيكاغو أواخر الخمسينات وأوائل الستينات في خلال المرحلة الأخيرة من تجربة هيتشينز المتميزة. وبصورة خاصة يدينُ الكتابُ

(1) صول بللو «الذهاب إلى القدس والعودة منها: رواية شخصية» (نيويورك: مكملان، 1976) الصفحات 105 - 109.

(2) أنظر مقدّمة سميث التي يصف فيها حالة المخطوطة عند وفاة هودجسون، وطبيعة المساعدة التي قدّمها لنشرها. وبصورة عامة كان سميث كثير الاهتمام بتحاشي «آية تغييرات تتجاوز الأسلوب». والنسخة المنشورة الكتاب هي كما تركها هودجسون، إلى حد كبير.

بالكثير إلى أصوله كنصّ للدراسة التي أُعدت للطلاب غير المتخرجين، عن الحضارة الإسلامية، إذ هو مجموعة دروس ومحاضرات كان يقدمها مارشال هودجسون عند بدئه في التدريس العام 1958. وقد صدر الكتاب في بضع طبعات أولية مصحوباً بثلاثة مجلدات من «مدخل إلى الحضارة الإسلامية» الذي هو مجموعة مختارة من القراءات في إسلاميات كلاسيكية في ترجمة إنكليزية<sup>(1)</sup>. وكانت دراسة الحضارات العالمية من خلال الكتابات الكلاسيكية تشكل جزءاً مهماً من برنامج الطلبة غير المتخرجين في جامعة شيكاغو. وقد اقتصر البرنامج أساساً على دراسة الحضارة الغربية لكنه وُسّع وأُخِر الخمسينات وأصبح يشمل دراسات عن حضارات الهند والصين والإسلام. وكان لا بد أن تتأثر مقارنة هودجسون الإسلامية إلى حد بعيد، باتجاه «الكتب العظيمة» المدرجة في برنامج الجامعة. كما أنه تأثر بمفهوم الحضارة الذي صاغه روبرت ردفيلد وملتون سنجر، والذي أنشأ إطار عمل لتتابع مجموعة الدروس والمحاضرات. ويدين الكتاب أيضاً، بطرق أخرى، كثيراً لعضوية هودجسون في لجنة الفكر الاجتماعي التي شكلت في الخمسينات وأوائل الستينات برنامج تخرج ذا مدى واسع وانتقائي (كان هودجسون عند وفاته رئيساً للجنة). وهنا يبدو أن تأثير جون نف ومرسيا ألياد كان الأكثر أهمية، مثلما كان تأثير أدوارد شيلز، ويكشف الكتاب أيضاً عن تأثير زملاء هودجسون في الدراسات الإسلامية: غوستان فون غرينباوم (الذي أهده إليه وإلى جون نف)، ومحسن مهدي وروبرت ماك آدمس وولفرد مادلونغ وكليفورد غيرتز ولويد مالرز وبالطبع روبن سميث. وأخيراً ينبغي الإشارة إلى وليم ماكنيل الذي لعب مؤلفه «صعود الغرب»<sup>(2)</sup> دوراً ذا شأن، كنموذج وكمصدر لإبراز هودجسون لإطار تاريخ العالم من طريق المغامرة. ويُذكر مجرد إيراد الأسماء

(1) كان قد عاون في إعداد «تاريخ الحضارة الإسلامية» الذي نشر في 1958 في طبعة أوفست، وقد مهد ذلك الطريق الأول لصيغة أولى من «مغامرة الإسلام» (في مجلدين، العام 1960 بالأوفست كذلك، وهي معدة لطلبة جامعة شيكاغو).

(2) وليم ماكنيل: «صعود الغرب: تاريخ المجتمع البشري» (شيكاغو: مطبوعات جامعة شيكاغو، 1964).

المرء بكم كانت البيئة الفكرية مهمة في تلك الأيام. وكما قال ألبرت حوراني فمن الصعب التصور أن «مغامرة الإسلام» كان يمكن أن يكتب في أي مكان آخر<sup>(1)</sup>.

ولقد ذهبت إلى القول إنني أعتبر كتاب «مغامرة الإسلام» مغامرة للإسلام بقدر ما هي مغامرة لهودجسون نفسه. وأن عمله، إلى حد غير عادي، قد صيغ واغتني بالمعلومات من طريق المعتقدات الشخصية والاهتمامات الجمالية للمؤلف. ولكن بأية طرق نشأت تلك الحالة؟ إن إحدى طرق مقارنة هذا الموضوع تدين لشخصين كانا بمثابة محك لفكر هودجسون: لـلـويس ماسينيون وجون ولمان. ذلك أن روجيهما تغمر فعلياً كل صفحة من مؤلفه. ويمكن، عند الأخذ في الاعتبار هذين الرجلين وما عنياه لمارشال هودجسون، أن نستنتج السمات الرئيسية لعمله.

ويظهر جانب لافت للنظر في «مغامرة الإسلام» عبر التقمص العاطفي والاحترام اللذين يكنهما للإسلام. وهذه السمات يمكن أن تميز الكتاب عن معظم الدراسات «الأكثر موضوعية». فلقد جهد هودجسون «أن يخلع نعليه قبل أن يدخل إلى الجامع»، (كما قال محمود أيوب) وأن يشجع قارئه على الدخول كلياً إلى روح الحضارة. والتعويذة هنا هي من عمل لويس ماسينيون (خصوصاً مقالات مثل «سلمان باك والبشائر الروحية في الإسلام الإيراني»)<sup>(2)</sup> إضافة إلى جهود هذا الأخير الرامية إلى فهم الإسلام من داخله. وقد اقتبس هودجسون عن ماسينيون خاصية «التعاطف والتفهم» النفسي الاجتماعي. وكان المؤلف يعمل دائماً «كي لا يرضى بالكف عن التساؤل: ولكن لماذا؟ حتى وصل بفهمه إلى النقطة التي أدرك فيها فوراً ماذا يعني وضع ما، كالفارق الدقيق في المعلومات التي اعتمد عليها، وأيضاً، نظراً لمجموعة من الافتراضات المسبقة والظروف، حينما شعر أنه نفسه يقوم بالشيء ذاته»<sup>(3)</sup>.

(1) أنظر عرضه لـ «مغامرة الإسلام» في JNES 37, I (1978) 53-62. (وهو منشور في هذا العدد من المجلة بعد هذا المقال).

(2) لويس ماسينيون «سلمان باك والبشائر الروحية للإسلام الإيراني» جمعية الدراسات الإيرانية 7 (2934).

(3) «مغامرة الإسلام» I، 379، 6.

وأخيراً فإن هودجسون يتجه نحو ولهم دلتاي وكارل يونغ كي يبرر تطبيقه لمبدأ «التفهم». وفي حين أن هذه الطريقة مع ماسينيون غالباً ما كانت تُقضي إلى صوفية ضبابية، فإن هودجسون حوّلها إلى جهد موجه نحو الرؤية التاريخية.

إن جون وولمان الأميركي من طائفة الكويكرز، بالقرن الثامن عشر، هو المرشد الرئيسي الآخر لفهم مقاصد هودجسون. وولمان، الذي تندر معرفته اليوم خارج «جماعة الأصدقاء»، كان في زمنه داعية سلام ومعارضاً للرق ومنتقداً للقيم المركنتيلية لبانسلفانيا الاستعمارية. وقد أسهمت «يومياته» في إحداث تأثير بين جماعة الكويكرز<sup>(1)</sup>. ويبدأ مؤلف هودجسون بكلمة لولمان تقول: «إن النظر إلى الجنس البشري باعتباره غير مؤلف من إخوة لنا، والاعتقاد بأن الفضل شيء خاص بأمة واحدة واستثناء الآخرين؛ كل ذلك ينطوي صراحةً على ظلامية الإدراك». وواضح أن هذا القول هو بمثابة حكم ضمني على اعتداد العلماء الغربيين بأنفسهم حينما كتبوا ما كتبوا عن الإسلام. وانطلاقاً من شعار يستند إلى النبيل، سار هودجسون قُدماً في محاربة الأخطاء والافتراضات المسبقة التي تضمنتها دراسات سابقة. وثمة غاية رئيسية في «مغامرة الإسلام»، تهدف إلى إبراز إمكانيات نوع جديد من التاريخ الإسلامي، نوع يعي ذاته بصورة منهجية ويسترشد بإطار ملائم من تاريخ العالم. ويشرح هودجسون حالته هذه مطولاً في النص وفي حواشٍ عديدة منتشرة في مؤلفه. ولهذا السبب يبدأ الكتاب بجزء منهجي مطول بعنوان «مدخل إلى دراسة الحضارة الإسلامية». وفي هذا المنهج الدراسي المليء بالأخطاء نجد هودجسون في أفضل حالاته من حيث استخدام الجدل والخبرة التعليمية. وهو يُخضع المفاهيم الأساسية والافتراضات المعرفية للاستشراق والدراسات المتعلقة بالحضارة لبحث بالغ الصراحة. ولا يستثنى أي شيء حتى خريطة الإسقاط الشهيرة (طريقة في رسم الخرائط تمثل فيها الجهات والأماكن بخطوط مستقيمة لا بخطوط منحنية) والتي يصفها هودجسون بأنها «خريطة جيم - كراو» التي شوّهت بصورة كبيرة انطباعنا عن العالم. وبتعبير أكثر

(1) جون وولمان، اليوميات وكتابات أخرى (نيويورك ولندن، 1952).

شمولاً فإن إيراد أقوال وولمان يؤدي إلى تركيز الاهتمام على معتقدات هودجسون الكويكرية. وبالمعايير الكبيرة والصغيرة على السواء فإن «مغامرة الإسلام» مطبوع بطابع ضمير هودجسون الكويكري.

ومن الأهمية بمكانٍ بالنسبة إلى هودجسون «أن الإحساس الفردي المركّز على نقطة ما في الضمير هو أحد الجذور الأساسية للتاريخ». وثمة موضوع رئيسي في المجلدات الثلاث يتناول قدرة الرسالة القرآنية على إقناع الناس، من ذوي الوعي بصورة مستمرة، بمواجهة معضلات عصرهم في استجابة لتحديات مُثْلِهِ العليا. وهكذا فإن العمل يتم في إطار سلسلة من التأملات في أساليب ممارسة التقوى التي طبعت حياة مسلمين أعلام، من السلف أمثال: الحسن البصري وأحمد بن حنبل وأبي حامد الغزالي وجلال الدين الرومي والسلطان أكبر، ومن المحدثين: محمد إقبال ومحمد عبده. وما يهم هودجسون في هؤلاء الرجال الجهد الذي بذلوه لصياغة مفاهيم جديدة لفعل الإسلام في عصرهم. وفي مقارنته هذه للتاريخ الإسلامي، يبدو كأن هودجسون قد أعاد كتابة القاموس البيليوغرافي الإسلامي تحت تأثير مبادئ الكويكرز. ويشكل ذلك خروجاً كبيراً على الطريقة التقليدية السياسية/السلالية التي يظهر فيها الأبطال على أنهم الجنرالات ورجال الدولة وبناء الامبراطوريات الكبار. وهي تشكل أيضاً أكثر الوسائل فعالية لتشجيع القارئ على التخلي مؤقتاً عن عدم إيمانه والدخول إلى العالم العقلي للمسلمين.

وتظهر مبادئ هودجسون الكويكرية بطرق أخرى أيضاً، إحداها رد فعله على دعوى مُشينة اعتبرت أن انتشار الإسلام تم بحدّ السيف. لكنه مع كونه داعية سلام فإنه يستشيط غضباً عندما يتأمل في أساليب الإرهاب التي اعتمدها المغول في تقدمهم في البلدان الإسلامية. وهو يعرض، بطريقة آخاذه، تكاد تكون مَرَضِيَّة الجماجم البشرية التي عَرَضَهَا المغول لإظهار أن المقاومة تعتبر حماقة. وموقفه من حكم الخلافة المطلق يشوبه شك دائم في الوضع الذي انطوى عليه كويكرياً (مع أن ذلك قد يمثل أيضاً تأثير ليو شتراوس الذي كان زميلاً له في شيكاغو). وربما لهذا السبب يفضل هودجسون النظام السياسي

العالمي المرن الذي ساد ما بين القرنين العاشر والثالث عشر، والذي يقول عنه إنه تميز ببنية اجتماعية مفتوحة نسبياً وبحرية فردية نسبية أيضاً.

ويبدو موقف هودجسون الأخلاقي جلياً على نحو بالغ في خاتمة المؤلف التي تحمل عنوان «التراث الإسلامي والضمير المعاصر» وهو يكشف فيها عن إيمانه بالوحدة الأخلاقية للجنس البشري في العصر الحديث، ويتساءل عن أي معنى يمكن أن يكون للتراث الإسلامي في نفوس الكائنات الحية المعاصرة. كما أنه يقدم عدداً من الأجوبة: أحدها أننا جميعاً (بما في ذلك الغرب)، في القارب نفسه، نتيجة لتزعزع كل تراث أخلاقي في العالم المعاصر. وهكذا فإن دراسة مصير التراث الإسلامي يمكن أن تعلمنا مصيرنا نحن وتصبح جزءاً من الإرث المشترك للجنس البشري. على أنه يتبدى لنا، بصورة أكثر وضوحاً أن هودجسون يستثير الكويكرز عندما يأمل في أن المجتمع الإسلامي، كمكان يستطيع فيه أفراد معينون أن يعبروا عن الشهادة في إيمانهم ويشاركون في تحديد مسار البشرية ككل. وعبر عملية روحية مرهفة يغدو تاريخ الحضارة الإسلامية، على يدي هودجسون، مشابهاً للمثل العليا التي انطوى عليها تاريخ «جمعية الأصدقاء».

### III. تاريخ الإسلام باعتباره تاريخاً عالمياً

يبدو الانطباع الأول الذي يتكون لدى المرء عن «مغامرة الإسلام» أنه كتاب يغمر النفس. فهو بمثابة الرسم على قطعة قماش ضخمة، ومسكون بكثافة بالوجوه التاريخية المستمدة من عصور ومناخات عديدة، وثري جداً بالأفكار الموثقة لأنه بُني في إطار واضح من تاريخ العالم، وعلى نظرية دراسات حضارية. وهذا الجزء يصف محاولة هودجسون أن يضع التاريخ الإسلامي في سياق تاريخ العالم، وهو تمهيد أولي ضروري يستلزمه بحث متعمق للافتراضات المسبقة المنهجية التي انطوى عليها الاستشراق. ويتناول الجزء التالي نظرية هودجسون في الدراسات المتعلقة بالحضارة.

ولم يكن مارشال هودجسون شخصاً ذا ضمير إنساني وفضول انتقائي واسع المدى فحسب، بل كان أيضاً مفكراً منهجياً يفرح عندما يبحث عن أنماط في تاريخ



العالم. وقد اقتنع هودجسون، قبل زمن طويل من المأزق الحالي الذي يمر به تقليد الاستشراق، والذي أصبح ظاهراً على نحو ساطع، بالحاجة إلى إعادة توجيه جذرية، لمواقفنا التاريخية والجغرافية إزاء بقية العالم. وفي رأبي أن جهد كتابة تاريخ للحضارة الإسلامية يسترشد بالحقائق المتعددة التي تنبع من محاولة كهذه، يُعتبر أهم إنجاز قام به هودجسون. وقد يخالفه أحدهم في رؤيته لجوانب معينة من الحضارة التي يدعوها إسلامية. لكنه مع ذلك أنجز عملاً فذاً ذا مدلول كبير بتمكينه إيانا، للمرة الأولى، من أن نرى تلك الحضارة برمتها وشمولها وهي تظهر للعيان عبر الزمن وبعلاقاتها مع جيرانها.

ومن الأهمية بمكان لفهم «مغامرة الإسلام» الاعتراف بأنه يستند إلى إطار واضح من تاريخ العالم، وبأن مؤلفه كان غارقاً بعمق في الأعمال الكلاسيكية للحضارة الإسلامية وفي كونه مؤرخاً للعالم، في آن معاً. وقد ترك هودجسون، عند وفاته، بضع مئات من الصفحات من تاريخ غير مكتمل للعالم. فكيف كان ذلك العمل سيبدو لو أنه اكتمل؟ لا نستطيع أن نحكم. لكن خطوطه العامة واضحة من عمله السابق. ومن بين الأعمال الأولى التي نشرها هودجسون مقال ظهر في «جورنال أوف وورلد هستوري» في العام 1954 وعنوانه «تاريخ نصف الكرة ومقاربة تاريخ العالم»<sup>(1)</sup>. فهنا يمكن أن نجد في موجز تخطيطي إلى حد كبير ومتسم بالتبصر، المواضيع الرئيسية التي ستكون الأعمال اللاحقة مملوءة بها بتفاصيل أكبر<sup>(2)</sup>. ويذهب هودجسون في هذا المقال إلى القول إن تمهيداً ضرورياً لإطار جديد من تاريخ العالم يكمن في نقد منهجي للافتراضات المسبقة الأساسية في التاريخ الغربي. وليس ممكناً القيام بهذه المهمة إلا من طريق إعادة توجيه جذرية لمواقفنا الجغرافية

(1) مارشال هودجسون «تاريخ نصف الكرة ومقاربة لتاريخ العالم»، جورنال أوف وورلد هستوري، I (1954) 715 - 732.

(2) أنظر أيضاً هودجسون «العلاقات المتبادلة للمجتمعات في التاريخ»، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ 5 (1963) 247 - 50؛ و «التحول الغربي الكبير»، شيكاغو توداي (1967)، 40 - 50؛ و «التحول الغربي الكبير»، شيكاغو توداي (1967)، 40 - 50.

إزاء العالم. لذلك فإن جزءاً كبيراً من طاقات هودجسون يتركز، في هذا المقال، على منهجية تاريخ العالم. وهو لا يمضي قدماً في تقديم إطاره الخاص إلا بعد أن يتم هذا الأمر.

ويركّز نقد هودجسون للتقليد الغربي لتاريخ العالم على مسائل مثل مشكلة الرسم الموشوري. ففي منظور تاريخ العالم فإنّ أوروبا هي المنطقة الطّرفية للقطاع الأفرو - أوراسيوي الذي تقوم فيه الحياة الزراعية المدنية. وهي لم تبرز على مسرح العالم حتى 1800م، ومشكلة استخدام المصطلحات الفنية (كاستخدام تعابير مثل «الشرق» و «آسيا» في مواجهة «الغرب» و «الغرب» للإشارة إلى بقية المجتمع البشري المتعلم، والعنصرية اللاواعية كخريطة «الإسقاط المركاتوري» (مع انحراف نصف الكرة الجنوبي). وتوفر الحجج التي قدّمها هودجسون في مقاله هذا أساساً لكل الانتقادات التي وجهها إلى التقليد الاستشراقي في «مغامرة الإسلام». ومن شأن استطراد مقتضب للنظر في هذه الانتقادات أن يوضح الطبيعة الجذرية لمفهوم هودجسون لمهمته.

إنّ هجوم هودجسون على تقليد الاستشراق لدى الغربيين المؤرخين جديرٌ بالملاحظة لأسباب عدة. أولها أنه يأتي من شخص كان تدريبه، وبطرق عديدة، بالصورة المهنية التي كوّنّها عن نفسه من سمات شخصية مستشرق. ومن بين الأجزاء الأكثر نجاحاً في «مغامرة الإسلام» تلك التي يدقّق فيها هودجسون في نص ويرشد القارئ إلى فهم أكثر غنىً واكتمالاً للوقع الذي كان يمكن أن يحدث فيه في زمانه ومكانه. على أنّ هودجسون كان مستاءً إلى حد كبير من نتائج مقاربتة الفيلولوجية (متعلقة بفقّه اللغة) للحضارات. فلقد كان يبحث عن رؤية أشد تعقيداً. رؤية غير تلك التي تتوافر لشخص يكون أسير نص ضيق، بل تكون أكثر انفتاحاً لتفاعل الثقافات عبر الحواجز اللغوية. وهو كان ضد الافتراضات التي توفرها نظرية المعرفة والتي تمد بالمعلومات تقليد الاستشراق. وأخيراً فلقد كان يُصرّ على أن تكون مناقشة الثقافة الإسلامية متجذرة بأمان في إطار تاريخي محدد. لذا فإن انتقاد هودجسون للاستشراق هو واحد يأتي، بمعنى ما، من داخل

التقليد. لكن يبدو أيضاً بوضوح أنه انتقاد يستند إلى مفهوم مختلف جذرياً لطبيعة مهمة المؤرخ.

لقد برزت أكثر الانتقادات حداثةً للاستشراق في إطار النضال المعادي للاستعمار<sup>(1)</sup>. ولما كان الاستشراق قد استخدم كغطاء وتبرير لسيطرة الغرب، فقد كان ذلك محتملاً ولا ريب بل (بالرغم من بعض المبالغات) ومبرراً. وفي أية حال بينما كان هودجسون غير مبالٍ بالاستخدامات السياسية التي سُخر لها الاستشراق، فإنه يضع المشكلة في مستوى مناقشة أكثر شمولاً<sup>(2)</sup>. وهكذا فهو يميز بين خمسة إطارات عمل مال طلبة الدراسات الإسلامية إلى جعلها مؤثرة: المسيحية واليهودية والإسلام والماركسية. وما يدعوه «الضريبة»، وكل واحدة منها بسماتها الخاصة وفرضياتها المعرفية وأنماط التحريفات المكتملة. غير أن هودجسون يشير إلى أن غياب أي التزام واضح بأحد هذه التقاليد، لا يوفر تأكيداً للموضوعية. وهو يقول، وبالفعل فإنه ببساطة، قد يخفي التزاماً لم يتم تحليله، بوجهات نظر متحيزة. كذلك «فإنه لا يضمن توافر نفاذ البصيرة كون المرء مسلماً ولا عدم التحيز كونه غير مسلم»<sup>(3)</sup>. ولا يمكن بلوغ درجة من الموضوعية إلا من خلال إدراك ذاتي مستمر للمنهجية ومن خلال الاعتراف بما يفرق بين «التقليد السائد» عند المرء وتقليد الإسلام. وفي جهدهم لكتابة التاريخ من زاوية رؤية عالمية، ما كان المسيحيون أو الغربيون وحدهم مذنبين في التحيزات الناشئة عن توجهاتهم النهائية، فالماركسيون

(1) من بين الانتقادات أنظر ا.ل. طيباوي «المستشرقون الناطقون بالإنكليزية. نقد لمقاربتهم الإسلام والقومية العربية»، العالم الإسلامي 53، 3 - 4 (1963)، 185 - 204، 298 - 313؛ أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»، ديوجين 24 (1963)، 109 - 42؛ عبد الله العروي «الإيدولوجية العربية المعاصرة» (باريس 1967) و «أزمة المتقضي العرب: تقليدية أم تاريخية؟» (باريس 1974). أنظر ألبرت حوراني «الإسلام وفلاسفة التاريخ»، دراسات الشرق الأوسط 4 (1967) 206 - 268، وإدوارد سعيد «الاستشراق» (نيويورك) أتينوم 1978.

(2) «مغامرة الإسلام» I الصفحات 36 - 30.

(3) المصدر نفسه، ص 27.

والوطنيون على مختلف مشاربهم مذنبون أيضاً. وانتقاد هودجسون للاستشراق وارد في مجموعة مختلفة من المقدمات، وهو يتعاطف أيضاً مع الكثير من المواقف الشاجبة التي يتخذها الذين يهاجمون ذلك الاستشراق، وسأعود إلى انتقادات هودجسون لتقليد الاستشراق في الجزء الذي يلي.

ما هو إطار عمل من يريد كتابة تاريخ للعالم من وجهة نظر هودجسون؟ إنه يقول إنَّ تاريخاً للعالم يكون أكثر ملاءمة يتعين أن يبدأ بالافتراض بأن تاريخ الاجتماع البشري المتحضر يجب أن يكون تاريخ آسيا والأجزاء البعيدة وبأنه ليس لأوروبا أي دور مميز في تاريخ كهذا.

وهنا نلمس لب النزاع بين هودجسون وكتاب مثل وليم ماكنيل الذي يعتبر أن كتابه «صعود الغرب» قد حقق تقدماً رئيسياً مقارنةً بالمحاولات السابقة لكتابة تاريخ العالم، ولكنه كتاب مشوب بالنواقص في مفهومه الأساسي؛ ذلك أن تاريخاً للعالم يستحق هذا الاسم يجب أن يركّز على تطورات إقليمية ذات اعتماد متبادل، وأن يستند إلى أساس متسع يشمل نصف الكرة. ومما تقتضيه هذه المقاربة التوكيد على المجتمعات (خصوصاً المناطق الرئيسية الأربع التي نشأت فيها الحضارة وتطورت) على حساب أقوام آسيا الوسطى وسكان مرتفعات بورما. وما سحر هودجسون كان إمكانية رواية قصة البشرية ككل، ولكن هذه المرة من زاوية رؤية لتاريخ شامل وليس من خلال رؤية غربية مشوّهة تبرر ذاتها. فتاريخ هودجسون هو ذلك الذي يُعنى خصوصاً بهذه الظواهر التي تعبر حدود المناطق؛ انتشار الفن الهيلليني، ونشوء الرياضيات، وانتشار الأشكال التوحيدية الهندية، وإقامة الامبراطورية المغولية.

وقد رأى هودجسون أنه من الأساسي أن يكون الحصول الدائم على تقنيات جديدة (ثقافية وغيرها) والاكتشافات التي تمت في أنحاء العالم كافة قد أحدثت تغييرات في إمكانيات التطور المستقبلية في كل مكان، وليس انتشار أسلحة البارود سوى مثال دراماتيكي عن تأثير هذا المبدأ. وفي توكيده على الترابط المتبادل بين الحضارات والتطور الذي رافق الإرث المشترك للتقنيات البشرية والمصادر الثقافية، تبدو قناعات هودجسون كأحد الكويكرين بجلاء: كلّ الناس إخوة، وفي عين

التاريخ فإنّ الإسلام ينبغي اعتباره تجربة بين تجارب أخرى.

ويلجأ هودجسون إلى عدد من الفترات المختلفة في التاريخ في عرضه له. إحداها انقسام مزدوج بين العصر الزراعي (حتى 1800 بعد المسيح) وبين الأزمنة الحديثة التي توفر إطاراً لبحثه «التحول الغربي الكبير». على أنه من زاوية رؤية تاريخ الحضارات يستخدم تقسيماً للفترات التاريخية مؤلفاً من أربعة أقسام: (1) الحضارات الأولى (حتى 800 ق.م). (2) العصر المحوري (800 إلى 200 ق.م). (3) العصر ما بعد المحوري (200 ق.م إلى 1800 م). و(4) العصر الحديث (منذ 1800 م). ويشير تعبیر «العصر المحوري» الذي اقتبسه هودجسون عن كارل ياسبرز إلى الفترة العظيمة للتفتح الثقافي الذي أنشأ الحضارات الصينية والهندية والمتوسطية والإيرانية - السامية. وتبرز الحضارة الإسلامية في فترة ما بعد العصر المحوري للحياة المدنية الزراعية. ومع ظهور الحضارة الإسلامية، من النيل إلى جيحون، والتي كانت حتى ذلك الحين مقسّمة إلى معسكرين متحاربين، أعادت تلك الحضارة تأكيد مرتبتها الأولية في المسكونة. وفيما كانت القرون السابقة قد شهدت التطور التدريجي للاتجاه نحو الجماعة الدينية داخل المنطقة، مع لغات أدبية منفصلة تحمل جوانب متباينة من تقليد ثقافي مشترك، جاء بروز الإسلام ليقبّل هذا الاتجاه، وليشهد تفتح حضارة كوزموبولينية حملتها اللغة الأولى ثم بضع لغات إسلامية. وبالنسبة إلى التعابير المتعلقة بتاريخ العالم، شكّلت الحضارة الإسلامية محاولة لإقامة حضارة شاملة على أساس يضم نصف الكرة كلّه ومعظم أنحاء المسكونة. وقد مرّت المغامرة الإسلامية بسلسلة من التحوّلات على مر الزمن. وحتى بزوغ العصر الحديث كانت التجمعات الإقليمية داخل المسكونة تعيد تأكيد نفسها، وأخذت قوى التوحيد تضعف تدريجياً. وفتحت الطريق أمام السيطرة الأوروبية، وأعقبها صعود العالم الإسلامي.

ثمّة طريقة محورية في تصور هودجسون للتاريخ تكمن في استخدامه أسلوب «النماذج» لإغناء تحليله بالمعلومات وتوجيهه، ويعطي هذا دراسته للحضارة الإسلامية قوة تحليلية تفتقر إليها جهود أخرى موازية. وإذ يوجّه هودجسون

انتقاداً إلى جوانب من عمل ماكس فيبر، فهو تعلم منه . ولكن هودجسون اعتمد طريقة فيبر وليس ما خلصت إليها من نتائج . فعلى سبيل المثال فإن استخدامه للمفهومين التوأمين للحياة المدنية الزراعية قوض جهوده الرامية إلى شرح ما الذي هيأ في تلك الحياة الممتدة للعصر ما قبل الحديث (حتى 1800 م) . وكما سنرى قريباً فإن هودجسون اشتق سلسلة من النماذج الصافية التي ربطها بكل مرحلة من مراحل الحضارة الإسلامية، استناداً إلى سماتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية . ويوفر بناء هذه الأنواع المثالية لـ «مغامرة الإسلام» بنيةً بالغة الغنى والتعقّد (أولئك الذين أساءوا قراءة هودجسون وفهم مقصده واعتبروه كاتباً وصفيّاً فحسب عليهم الاطلاع على كتاباته مرةً أخرى).

وقد يفيد بحث للأنماط النموذجية التي شرحها هودجسون لتغيير ذلك التقسيم بين التقليد/والحدثة، بين العصر الزراعي والتقنية، لإظهار طريقته . ذلك أن مفهوم القسم الأول من هذا المبدأ المزدوج: العصر الزراعي، يشمل كل التاريخ البشري منذ صعود الحضارة حتى 1800 . ويتم شرحه في مستهل المجلد الأول بتفصيل بالغ . ويقول هودجسون إن حضارات ما قبل العصر الحديث كانت تستند أساساً إلى قدرتها على إيجاد مداخيل جديدة من نوع ما، بالإضافة إلى مصادر ثروة أخرى تلعب دوراً ثانوياً . وهكذا فإن الفائض المتأاتي عن الاقتصاد الزراعي كان محدوداً بإمكانيات الاقتصاد الزراعي . فلا التجارة ولا الإنتاج الصناعي (الأقل رعوية) يمكن أن يوفر دخلاً كافياً يحل محلّ الاعتماد الأولي للطبقات المميز على الزراعة . ولما كان التعليم حكرّاً، عمليّاً، على المميزين، فإنّ الإنتاج الثقافي لمجتمع ما كان بدوره يعتمد على العائدات المتأتية عن الزراعة . وكان يمكن لاستثمار كبير لهذا الفائض المحدود في ظروف مؤاتية أن يؤدي إلى تفتح ثقافي . لكنّ كلّ تفتح كهذا كان محدوداً في مدّته ومداه . فإنّ ظروفأ أقلّ مؤاتاة كانت ستؤكد نفسها من جديد . وكانت الحضارة ستبرز مرةً أخرى بالمقاييس الزراعية الطبيعية (هذا السقف كان سيحدد مصير التفتح السياسي والاقتصادي) . ومن طريق هذا التحليل يذهب هودجسون إلى القول بأنّ الاختراقات الكبيرة، من النوع الذي أدّى إلى ولادة العصرية، كانت مستحيلة وسط الأوضاع الزراعية . أي أنه فيما

كان يمكن للتجديد والتغيير أن يوجد، وقد وجدا بالفعل في العصر الزراعي. فإنّ أيّاً من هذه التغييرات كان يمكن أن يحدث إلى الحدّ الذي يبدأ بتحويل طبيعة العلاقة بين الإنسان والبيئة.

إن صعود الغرب، أو ما يدعوه هودجسون «التحوّل الغربي الكبير» يُظهر تناقضاً حاداً مع العصر الزراعي وبالتالي مع مصير التاريخ البشري<sup>(1)</sup>. وابتداءً من العام 1600 بعد المسيح، مرّ المجتمع الغربي بسلسلةٍ من التغيرات ترابطت وتراكم بعضها فوق البعض الآخر بطرق بدلت بسرعة نطاق العمل التاريخي من طريق تحرير التغيير الثقافي من قاعدته الزراعية. وحتى اليوم فإن الصعود في مستوى القوة الاجتماعية، داخل المجتمع التاريخي الأفرو - أوراسيوي، حدث على أساس التكافؤ وقد تمّ تبين آية تطورات أساسية فعلية، تدريجياً، في كل مكان خلال مدة أربعة أو خمسة قرون. وهكذا فقد كان تفوق العرب على البرتغاليين في القرنين الثامن والتاسع وتفوق البرتغاليين على العرب في القرن السادس عشر بمثابة تطورات سريعة الزوال نسبياً. سرعان ما توازنت على مر الأيام من طريق عمليات تعديل مناسبة. وقد قضى التحوّل الغربي على الافتراضات التاريخية المسبقة إذ تمكّنت عمليات انتشار تدريجية في الإبقاء على التكافؤ بين المناطق الأفرو - أوراسيوية في المسكونة. وخضع المجتمع الغربي لمجموعةٍ من التغيرات التي يعتمد بعضها على البعض الآخر في قطاعات رئيسية حيث فرضت آثاراً فاصلةً نفسها في كل مكان منذ البداية، في صورة متزايدة باطراد لم تستمر طويلاً. وقد تم تقويض أسس الحياة الزراعية تدريجياً، وإن كانت طرق الحياة القديمة، على الأقل، بدت وكأنها لم تتغير. ومنذ ذلك الحين اكتسبت، حتى الأعمال الروتينية، معنى جديداً. فلقد ولد عصر تاريخي جديد، عصر التقنية.

وما هو ملحوظٌ ومهمٌ في بحث هودجسون ليس مناقشته وتحليله الشامل لعملية استتباب الحداثة بحدّ ذاتها (ما يُسمّى التفاوتية) أو اللاتكافؤ؛ بل عرضه

(1) المصدر نفسه، III، 176 - 200 وكذلك «التحوّل الغربي الكبير».

لتلك العملية في سياقٍ تاريخيٍّ عالميٍّ شامل. وقد تأتت عن ذلك بضع نتائج مهمة. إحداها أنه في إدراجه التحوّل الغربي في تاريخ الحياة المدنية في أنحاء نصف الكرة الشرقي، أدرج ارتباطه بكل ما كان قد حدث قبلاً: «فمن دون التاريخ التراكمي للمناطق الأفرو - أوراسيوية، التي كان الغرب جزءاً لا يتجزأ منها، ما كان حدوث التحوّل الغربي ممكناً»<sup>(1)</sup>. وقد لعبت مجموعة من الاختراعات التي تمت في مناطق أخرى (من بينها البارود والبوصلة والطباعة) دوراً رئيسياً في الاختراق الغربي. وكذلك كان شأن وجود سوق عالمية كبيرة، أقامها إلى حد كبير التجار المسلمون. وصعود الغرب، عندما ينظر إليه في هذه الطريقة، لا يبدو كأنه التطور المحتوم الذي اعتُقد على نطاق واسع أنه كان، وكذلك الحضارة الغربية التي اعتُقد أنها كانت فريدة. لذلك فإنّ الخط الذي يمتد من الإغريق حتى النهضة والثورة الصناعية بدا أخيراً أنه خداع بصري، ونتاج تصوّر انتقائي جداً.

ومن وجهة نظرٍ إلى تاريخ العالم تحظى بالأرجحية، فإنّ التحوّل الغربي هو نتيجة تراكم عمليات تغير ثقافي امتد عبر المسكونة لما يزيد على الألف سنة.

ونتيجةً ثانية للنظر إلى الغرب كظاهرة تاريخية عالمية هي أنها مكّنت هودجسون من تناول ما وصفه بـ «فجوة التطور». وإذا كان المفهوم قد أصبح بالياً الآن فإنّ نفاذ البصيرة لا يزال أمراً معاصراً. يقول هودجسون إن التحوّل الغربي إذ أخذ يشق طريقه «لم يعد يمكن أن يكون متوازياً مع نهوضات أخرى مستقلة، أو أن يُقتبس بالجملة»<sup>(2)</sup>، كما لم يعد ممكناً الإفلات منه أيضاً. والمستوى المستقل للقوة الاجتماعية للغرب مكّنه من التدخل في مجتمعات أخرى بطرقٍ لا حصر لها ومنذ البداية من تحديد شروط العلاقة بتلك المجتمعات. وقد تبدل الأساس الاجتماعي للحياة المتحضرة. وبالنسبة إلى باقي المسكونة: «فما كان ذا معنى وخلقاً في النشاط الثقافي كان مرتبطاً ليس

(1) «مغامرة الإسلام»، III، 198.

(2) المصدر نفسه، ص 200.



بمشكلات نخبة مدنية في مجتمع زراعي بل بتلك النخب التي لم تحصل على التكنولوجيا في عالم أصبح خاضعاً للتقنية<sup>(1)</sup>. وقد عني التبدل في إطار العمل التاريخي أنه بالنسبة للشعوب غير الغربية: «فإن القوى نفسها التي أقامت الاقتصادات والثقافات في البلدان المتقدمة حطمت اقتصاداتها وثقافتها هي وأصبحت - البلدان غير النامية - أي تلك التي ليس لديها سوى مستويات استثمار متدنية»<sup>(2)</sup>.

وفي جهوده الرامية إلى اعتبار أنَّ عمليات التحديث كانت منذ البداية على نطاق عالمي، فإنَّ عمل هودجسون يوازي عمل الماركسيين الجدد الذين وضعوا نظريات «التبعية» مثل أندريه غندر فرانك وسمير أمين وإيمانويل وولرستين<sup>(3)</sup>. فهو، شأنهم مهتم بنمط العلاقات بين «قلب» و«أطراف» السوق العالمية. ولديه عدد من الملاحظات المتسمة بنفاذ البصيرة لتناول مغزى الثورات الصناعية والديمقراطية في المجتمعات غير الغربية. وفيما يبدو فهمه أخيراً للتحوّل الغربي أكثر تناغماً مع منظري التحديث مما هو عليه مع الماركسيين الجدد، من طريق وضع هذا الفهم في إطار تاريخ العالم، يخطو هودجسون خطوة حاسمة نحو التخلّي عن مثال التحديث. وهو لو كان عاش لإعادة النظر في الأقسام الأخيرة من «مغامرة الإسلام» لكان من المرجح أن يمضي نحو صياغة نظرية خاصة به أكثر شمولاً. ومهما يكن فإنّه لأمرٌ ذو دلالة أنَّ هودجسون لم تساوره أوهامٌ بالنسبة إلى إمكانية حدوث نمط التطور الغربي خارج الغرب.

ما الذي يميز الأزمة الحديثة عن العصر الزراعي؟ يجيب هودجسون إنه

(1) المصدر نفسه، ص 202.

(2) المصدر نفسه، ص 203.

(3) أندريه غندر فرانك «الرأسمالية والتخلف في أميركا اللاتينية» (نيويورك، 1969)؛ سمير أمين «التطور غير المتكافئ» (باريس، 1973)؛ وإيمانويل (ولرشتاين) «النظام الحديث» المجلد I، و«الزراعة الرأسمالية وأصول الاقتصاد الأوروبي في القرن السادس عشر» (نيويورك ولندن، 1974).

«اعتماد التقنية»، وهو مفهومٌ يحدده تخصص تقني يستند إلى التقدير (وبالتالي تجديدي) تكون بضع خاصيات فيه ذات اعتماد متبادل على نطاق كبير يكفي لتحديد أنماط الاستثناء في قطاعات رئيسية من المجتمع<sup>(1)</sup>. وقد يغفل المرء في البداية عن ملاحظة تألق هذا المفهوم. لكن في مفهوم التقنية فإن هودجسون يُظهر أنه كان مفكراً اجتماعياً مهماً وإن يكن على نحو غير تقليدي. وتضفي مفاهيم مثل التصنيع والرأسمالية ميزات معينة على بعض جوانب العملية التي حدث بها التحول، لكنها لا تشرح قدرته المذهلة على إدراك تغييرات بعيدة المدى حتى في القطاعات غير الاقتصادية. فهي ليست دقيقة في شكل كافٍ ولا عامة في صورة كاملة. فبالنسبة إلى هودجسون كان جوهر العملية جوهرًا ثقافيًا: تغير طريقة المرء في النظر إلى العالم استناداً إلى مبادئ حسابية عقلانية. وهنا يحس واحدنا بتأثير كتاب فيبر «الأخلاق البروتستانتية».

وبالفعل فإنّ مبدأ التقنية قد يُنظر إليه على أنه تفسير مطول لـ «ترشيد» فيبر (بالرغم من أنّ هودجسون يرى أن فيبر يبالغ في تحديد المدى الذي تغدو معه العقلانية سمّةً فريدةً للعصر الحديث). وأخيراً فإنّ التقنية ترتبط ببعض الخصائص الأخلاقية، وأهمها الفعالية الأكبر مدى بكثير والدقة التقنية وبنوع محدد من الأشخاص، الأفراد المستقلون الإنسانون ذوو الروح التعاوني. وكبناءً فكري تذهب التقنية بعيداً نحو إضاءة الجوانب الثقافية للعملية المعقدة التي أتى بواسطتها العصر الحديث إلى الوجود<sup>(2)</sup>.

(1) مغامرة الإسلام، III، 1865.

(2) إن مفهوم التقنية مكيف بما يتفق ومتطلبات التاريخ الثقافي. وهو متطابق إلى حد كبير مع نظرية التحديث الكلاسيكية التي تعود إلى أوائل الستينات والتي اعتمدها هودجسون وبالفعل فإنّ آخر تعبیر له يكشف الجوانب السياسية والاقتصادية للتحول الغربي. وفي حين أن التحديثية هي شكل من العملية فإن جهود هودجسون ترمي إلى وضعها في إطار العالم وتعبير العلاقة بين أوروبا وباقي العالم. ولو كان هودجسون قد عاش كي يكمل إعادة النظر مراجعة «الكتاب السادس» فإن تحوّل نحو نظرية التحديث كان سيبدو أكثر وضوحاً.

لقد اشتهر تاريخ العالم بأنه ملعب للهواة وملهي بالعموميات الوهمية والميتافيزيقا المحدودة الأفق. وإن بناء هودجسون وجهات نظره على أساس حضارة معينة وإدراكه الذاتي المنهجي (الذي لو كان لدى شخص آخر لكان قد أدى إلى حالة قاسية من النمذجة الفكرية) مكّنه من الانطلاق بحيوية غير معتادة لدراسة تاريخ العالم. و «مغامرة الإسلام» بالرغم من كل هناته وعدم تماسكه، يكشف عن المنافع العديدة التي تنشأ من محاولة وضع تاريخ الحضارة الإسلامية في إطار تاريخ العالم. لذا فإنّ أمثولاته تذهب إلى ما وراء حدود الدراسات الإسلامية.

#### IV. مغامرة الإسلام والدراسات الحضارية

قلة هم العلماء اليوم الذين يحسون بالارتياح للعمل من خلال مفهوم واسع مثل مفهوم «الحضارة». فأيامنا هي أيام دراسة في حقل ضيق من حقول المعرفة يتم اختياره بعناية، وليس تاريخ الكون. على أن المرء عندما يقوم مساهمة هودجسون في الدراسات الحضارية، عليه أن يتذكر أن دراسة الحضارة كان لها مكان مشرف في جامعة شيكاغو عندما كان الرجل يكتب «مغامرة الإسلام». وبالرغم من أن هودجسون يناضل بشجاعة لإعادة الاعتبار إلى مفهوم الحضارة، فإنني أرى أن هذا المستوى من تحليله يصعب القبول به إلى النهاية. لكنّ هنا فإنّ العناية الكبيرة التي أولاهها لجعل نفسه مفهوماً تجعل الحوار ممكناً. إذ إنّ مقدّماته المنطقية توفر له وضعاً متيناً. فما هي مقارنة هودجسون للدراسات الحضارية؟ وكيف يعرب عن فهمه للحضارة الإسلامية؟

إنّ الذين يستخدمون مفهوم الحضارة عليهم أن يتفهموا الانتقادات الشديدة التي وجهت إليه<sup>(1)</sup>. وثمة صعوبة كبيرة تواجه أولئك الذين استخدموه تكمن في الميل إلى اعتبار الحضارات جواهر سرمدية تحدد مصيرها عند بدء تكوين عناصرها

(1) أنظر روبرت ماك، أدامس في «تطور المجتمع المدني» (شيكاغو، 1966) وروث ترنغهام في «مفهوم الحضارة في علم الأركيولوجيا الأوروبي» وجيريمي سابلوف وس. لامبرغ - كارلونسكي في «صعود الحضارة وسقوطها» (منكو بارك، 1934).

المكوّنة. وغالباً ما نظر إلى الحضارة الإسلامية بهذه الطريقة. وتكمن صعوبة ثانية في التمييز بين «الحضارات» و «الثقافات» (فما هو حجم ما تعنيه كلمة «حضارة»؟ هل مدنية دولة؟ هل هو تقليد مدرسي؟ امبراطورية؟). مشكلة ثالثة تكمن في تحديد أين تبدأ حضارة ما في إخلاء مكانها وتبدأ حضارة أخرى (إذا نظرنا بطريقة معينة فإن الحضارة المسيحية البيزنطية هي جزء من الحضارة اليونانية. وإذا نظرنا بطريقة أخرى فهي جزء من الحضارة الإسلامية). وآخر انتقاد وجه في هذا الشأن هو الانحراف الثقافي للدراسات المتعلقة بالحضارة. فأية عمليات ربط يجب أن تتم بين مستوى ثقافة النخبة المكتوبة (التي تُعنى بها دراسة الحضارات بالضرورة) والإطارات الاجتماعية والاقتصادية المحددة تاريخياً التي ترجع إليها الحضارة من خلال الحدود الإقليمية والطبقية؟ ومن حسنات مقارنة هودجسون أنه يعترف بقدرة هذه الانتقادات على الإقناع ويسعى إلى إيجاد أجوبة عليها.

نقطة مركزية أخرى في مقارنة هودجسون، هي اعتباره الثقافات والحضارات دينامية أكثر مما هي سكونية، وأنها تتميز بالمفاضلة الداخلية والحوار المستمر مع مثلها العليا حين تسيطر مثل معينة في نقطة ما لتعود فتُخلي مكانها في وقت لاحق. إذن فإن الحضارات لا تتحدد مرة واحدة وعلى الدوام بسماتها الفكرية، وهي ليست أسيرة يد الماضي الميتة. فإن حضارة ما بالنسبة إلى هودجسون هي ثقافة مركبة «تجمّع واسع نسبياً من الثقافات المترابطة التي ترافقت مع تقاليد متراكمة في شكل ثقافة عالية على المستوى المدني ومستوى التحضر». وفيما يتعلق بتقرير إلى أية حضارة تنتمي ثقافة معينة فإن هودجسون يشير إلى أن مثل هذه المسائل لا يمكن حلها على نحو حاسم. فلأغراض معينة يمكن أن يُنظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها استمرار للتقليد الإيراني - السامي، وأنها بالنسبة إلى تقاليد أخرى لا تشكل استمراراً، وذلك بصورة جذرية.

ويهتم هودجسون بتحديد الحضارات بطريقة متسمة بانفتاح نهايتها، من دون الإشارة إلى دورات حياة مفترضة: أبحاثه خالية من اعتبار السمات المسماة تكوينية في حضارات معينة شيئاً مادياً.

فما هو الإسلامي في الحضارة الإسلامية؟ يكشف جواب هودجسون عن

مقارنته العامة للدراسات الحضارية. إنه وجود المثل العليا الإسلامية على ما يقول. ثم يضيف أن ذلك يميّز الحضارة الإسلامية عن الحضارات التي سبقتها. وهذه المثل هي التي توفر المعايير الأساسية لإعطاء المجتمع صفة الشرعية. وإن الحوار بين الأجيال المتتالية من المسلمين مع هذه المثل العليا، أي مع الرسالة القرآنية التي أنزلت إلى النبي محمد هو الذي يشكل حضارة الإسلام. وكان ثمة متغيران أساسيان في هذا الحوار: التقليد السني والتقليد الشيعي. والذين حملوا هذه المثل في أي وقت لم يكونوا كثيرين، وعلى وجه التأكيد لم يكونوا قط كثرةً بين السكان الكثيري العدد، بل كانت أعدادهم محدودة في جماعة صغيرة من الأفراد أخذوا على عاتقهم في كل عصر، مهمة السعي إلى نقل هذه المثل العليا إلى حيّز التطبيق الفعلي. ويدعو هودجسون هذه الجماعة بـ «ذات العقل المفعم بالتقوى» (أو في وقتٍ لاحقٍ «ذات العقل المفعم بالشرعية»). ويمكن النظر إلى الحضارة التي أنتجتها هذه الجماعة انطلاقاً من بعدين: الأول والأضيق نطاقاً يمكن اعتباره دينياً والحوار الذي يستتبعه حواراً دينياً. ولكن يمكن أيضاً النظر إليه في إطاره الأوسع: جوانبه الحضارية (بما في ذلك حضارة المسيحيين واليهود وسواهم من غير المسلمين الذين شاركوا في الحوار). وكما يميّز النعت الأول عن النعت الأخير استعمل هودجسون تعبير «الأسلمة» (مثلما يقال «طلينة» أي جعلهم إيطاليين).

ويطرح المدى الضخم للحضارة الإسلامية، أيضاً، مشكلةً لهودجسون. كيف يكون في الإمكان الحديث بصورة ذات معنى عن حضارة امتدت على صعيد المسكونة الأفرو - أوراسيوية، من المغرب إلى الصين ودامت منذ القرن السابع حتى يومنا هذا؟ إن انتقادات أولئك المهتمين في تحديد التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لأجزاء معينة من العالم الإسلامي تكون وثيقة الصلة بالموضوع في هذا الشأن. ويوافق هودجسون أنّ تاريخاً حضارياً لا يمكن أن يتناول تجارب المسلمين المتنوعة (خصوصاً تجارب من ليسوا من النخبة) والذين يحيون في أزمنة وأمكنة محددة تاريخياً. فإذا ذاك تنشأ أنواع عديدة من المشكلات يسلم هودجسون أنه يستطيع قول النزر اليسير عنها. لكنه يقول إنه إذا كان واحداً مهتماً بالوحدة وليس بالتنوع، بالنسبة إلى التجارب التاريخية

للمسلمين، فإنّ مفهوم الحضارة يكتسب معنى آخر، ولا يستطيع مؤرخو المجتمع والاقتصاد أن يساهموا إلا بالشيء القليل في هذا المستوى من التحليل. لقد كانت ثمة وحدة في الحضارة الإسلامية، أقله حتى الأزمنة الحديثة لأنّ المسلمين (خلافاً للمسيحيين والبوذيين) بقوا على اتصالٍ واحدٍهم بالآخر وبالمثل العليا التي نشأوا عليها فيما يتعلق بحضارتهم. إذ إن هناك عملية دمج مع حوارهم عبر العصور جعلت الحضارة الإسلامية مؤهلة لأن تُدرس تاريخياً. فلقد تقاسم المسلمون نقطةً مشتركة في البداية، ومجموع مفردات لغة مشتركة وحتى (وقت متأخر نسبياً) تشاركوا في بضع لغات مشتركة كانت كافيةً لتغطية وجوه الحياة الأهم<sup>(1)</sup>.

وتتمتع مقارنة هودجسون للدراسات الحضارية ببعض الميزات المهمة. إذ تسمح له فكرة الحوار مع المثل العليا بأن يرى حضارة إسلامية محددة بشكل كافٍ بحيث تتقبل كل طرق الحوار الفرعي الموازية (وحتى المتنافسة غالباً)، والتقاليد الثقافية والمتغيرات الإقليمية. وثمة فرصة أقل للخضوع للميل نحو الافتراض انطلاقاً من نقطة البداية. والأهم من ذلك كله فإن هذه المقاربة تمكنه من الإفراح في المجال أمام معالجة المتغير الشيعي للحضارة الإسلامية بطرق تمكنه من تحاشي الإشارة إلى تفسير مزعوم «للأورثوذكسية» السنية. وقد قام هودجسون، من طريق تحرره من النقاش العقيم والقصير النظر حول ما هو الإسلام «الحقيقي»، بإسداء خدمة كبرى. كذلك فإن تشديده على إدراج أصول الحضارة الإسلامية في إطار التقليد المدني من النيل إلى جيحون، أو ما يدعوه (سائراً على خطى توينبي) الحضارة «الإيرانية - السامية»، يوضح المدى الذي يمثل الإسلام فيه تطوراً منطقياً للاتجاه التاريخي في المنطقة وفي المسكونة، وكذلك القطيعة معه. وهو أيضاً يقلل مخاطر الاستيعاب الضمني لمصير الحضارة الإسلامية في مصير العرب الذين كانوا أول من حملها. ويخلص هودجسون إلى هذا القول، ليس من طريق أي انحراف معادٍ للعرب، بل كنتيجة لجهوده الرامية إلى دراسة الحضارة الإسلامية

(1) أنظر محاولة هودجسون «وحدة التاريخ الإسلامي» جرنال أوف وورلد هيستوري (1960)

## في إطار تاريخ العالم.

ويكمن جانب مهم من طريقة هودجسون المعتمدة في الدراسات الحضارية، في القول بأن الديالكتيك الثقافي هو عملية مزدوجة: الحوار بين عقلية التقوى بالنسبة إلى المثل العليا المكوّنة للحضارة، من جهة، والعلاقة الأقل مباشرة بين القواعد المادية للمجتمع ونتاجه الثقافي (وباختصار حضارته) من جهة أخرى. وكما رأينا فإن هودجسون يعتبر أنه وسط الظروف الزراعية كانت كل الحضارات («الغربية» و «الشرقية») تتأثر مباشرة بالأوضاع المادية المحيطة بها، أكثر بكثير مما نتأثر نحن. وهكذا فإن عمليات التفتح الثقافي هذه، أيًا كانت مدتها وتألقها، كانت تتقدم إلى حد ما حتى تصل إلى مأزق. ويبدو أنه كان في ذلك أثر إما من ماركسية سطحية (ازدهار - عظمة ثقافية - انهيار = انحطاط ثقافي) أو عضوانية فجّة (للحضارات دورات حياة). غير أن حجة هودجسون مختلفة. فإذا كانت كل حضارات العصر الزراعي (بما فيها الغربية) محصورة في طاقتها على توليد تجدد مستمر، إذن فإن ذلك يستتبع أنها كانت كلها محافظة بصورة أساسية في تقديمها لعمليات التجدد المستقبلية. ولذلك فعندما ننظر إليها علينا أن نطرح جانباً انحرافاتنا المعاصرة التي تميل إلى الموازنة بين النجاح والتغيير. ويرى هودجسون أن وظيفة التربية في العصر الزراعي لم تكن تقضي بتعليم التلامذة كيف يفكرون بقدر ما تعلمهم كيف يتصرفون، ولا بدراسة الوقائع القابلة للملاحظة بقدر ما تعلمهم كيف يطبعون في أذهانهم المعايير الثقافية. وهو إذ يتابع خط التفكير هذا، يصل إلى إعادة تقويم الحضارة في الفترات الوسيطة من التاريخ الإسلامي (945 - 1500م)، والتي اعتبرت معاً على أنها فترة أفول. وسيكون علي أن أقول المزيد عن هذا الجانب من عمله في الجزء المقبل. وأخيراً فإن مسائل الانحطاط، أو تلك المتعلقة بقانون مفترض للحضارات يقضي بأن الوهن والتفكك حتمي، لا تعود تقوم على أساس عندما يُنظر إليها من زاوية الرؤية هذه. فهل أفل نجم الشرق الأوسط وهل صعد الغرب؟ معظم ما يقوله هودجسون يفيد بـ «أن مجتمعاً ما قد يشجع الاستثمار في نوع واحد من الفرص، بصورة كبيرة، بحيث لا يستطيع أن يدفع موارده في اتجاهات أخرى عندما تؤدي ظروف جديدة إلى

جعل أنواع أخرى من الاستثمار أكثر جدوى». وهكذا «فإن الطريقة الممتازة التي لبث بها الحضارة المسلمة حاجات العصر الزراعي قد تكون أعانت تقدمها»<sup>(1)</sup>.

تفيد نظرية هودجسون في دراسات الحضارات أن ثقافة محافظة متأصلة، توازنها تدخلات دورية من قبل رجال ونساء ذوي ضمائر حية في كل عصر، تخلق بصائرهم النافذة عوامل جديدة في الحوار الثقافي الجاري. وتُعتبر هذه المقاربة ناجحة كأداة بيداغوجية. ويتشجع القارئ على أن يأخذ جدياً الإطار التاريخي الذي عاش فيه أولئك الرجال والنساء، فلا يكتفي بمساهمات مزعومة من قبل كل واحد في التاريخ الإسلامي. ومن دون هذه الطريقة فإن ميل عقل هودجسون نحو التفكير المجرد سيطغى كلياً وستكون حجته أقل إقناعاً. على أنه قد تثار اعتراضات جديدة على نظرية حضارات تعطي مثل هذا الوزن للتجارب التي قام بها أفراد غير قياسيين إلى حد كبير. وبالإضافة إلى ذلك فإننا لا نطلع على المعيار الذي تم من خلاله اختيار أولئك الأفراد. ويبدو أفراد هودجسون ذوو العقول الموجهة نحو التقوى، أكبر من الحياة، في حين أن الرجال والنساء المسلمين العاديين الذين لم تكن لديهم مثل هذه الانطباعات المكثفة عن الإيمان والثقافة اللذين غمراهم، لا يمكن التعرف إليهم وليس هناك من يعبر عن اهتماماتهم أو من يبحث اتصالاتهم بالتقليد العظيم (وبتقاليد أخرى أقل شأنًا).

كما أن مقارنة هودجسون للحضارات قابلة للطعن فيها استناداً إلى أسس أخرى أيضاً. وتكمن مشكلة رئيسية في فكرته القائلة إن الحضارات يمكن أن تتميز بالمثل العليا المكونة لها. غير أننا قد نسأل: كيف يمكن للمرء أن يختار أي واحد من المثل العليا العديدة يمكن أن يستخرج من القرآن الكريم أو كتابات إسلامية أخرى جديرة بالقبول ويمكن اعتباره مكوّنًا؟ وفي حين أن مشكلة تقرير ما هو الذي يشكل «الإسلام الحقيقي» يتم إخراجها من الباب من طريق القبول بتعددية الحوارات، فتعود لتدخل من النافذة. ولقد كان موقف



هودجسون الأخلاقي الشخصي مقيداً بإحساسه بما هي الحضارة الإسلامية بحيث إنَّ نظرتَه إلى مكونات مثلها العليا لا يمكن إلا أن تتأثر. ومن طريق توكيده على المسؤولية الشخصية الأخلاقية للفرد المسلم أمام الله، وأكثر من ذلك من خلال تقديم تفسير لمبادئ الشريعة، التي تركز على حقوق الأفراد في مواجهة الجماعة (خصوصاً الدولة)، فقد تحدى هودجسون بشجاعة التفسيرات الأخلاقية التي قام بها جيب وفون غرينباوم وآخرون. وهكذا ففي حين أنَّ مقارنة هودجسون الشخصية تماماً والمنهجية إلى حد الهوس بدراسات الحضارة تستدعي الإطراء، فهي في أية حال خالية من الانتقاد. وفي سعيه إلى مقارنة أكثر مؤاتاة لدراسات الحضارات فإنَّ الافتراضات التي بُنيت عليها (بالرغم من براعته في تقديمها) تبقى، أقله بالنسبة إلى القارئ، غير مقبولة. ويبقى السؤال الرئيسي: هل من الممكن الكتابة بطريقة تنطوي على معنى عن الحضارات من دون القيام بمثل هذه الافتراضات؟ إنَّ ما يبدو لازماً هو مقارنة للثقافة لا تجعل منها مجرد انعكاس لظروف مادية أو الكشف عن جوهر مثالي ثابت عبر الزمن. وبالرغم من كل تركيزه على مركزية أوروبا، فإن مقارنة ماكنيل الأكثر انفتاحاً والأقل منهجية، تبدو مفضلة.

## V. أنماط التاريخ الإسلامي

إن في «مغامرة الإسلام» نوعاً من البيانات الشبيهة بالفن المعماري، وطريقة في وضع أنماط معقدة يمكن تتبع مكوناتها في مستويات مختلفة من التجريد. وهي أيضاً تسبب تقسيماً مختلفاً للتاريخ الإسلامي إلى فترات أو إلى حلقات كاملة منها. فأي نوع من التاريخ يُحدث ذلك؟ وكيف تنحرف نسخة عن ذلك التاريخ عن الدراسات القياسية؟ وأخيراً ما هي الميزات الرئيسية لجهد الرامي إلى إدخال التاريخ الإسلامي في إطار تاريخ العالم؟ إنني، في الرد على هذه الأسئلة، سأدعُ جانباً بالضرورة النقاط التفصيلية العديدة التي ضل فيها هودجسون أو أين تجاوزته التطورات الأخيرة في هذا الحقل، لأنه في عمل من هذا المدى لا بد أن يحدث حتماً العديد منها. فلننظر أولاً إلى تفسير هودجسون للتاريخ الإسلامي.

في المستوى الأكثر شمولاً للتجريد فإن نظرية هودجسون تفيد أن الحضارة الإسلامية هي التي أدت بصورة رئيسية، إلى إيجاد مؤسسات تجسد أكثر الاتجاهات

مناداةً بالمساواة والكوزموبوليتية في الثقافة الإيرانية - السامية، معطيةً دوراً للتطلعات المدنية والجماعية التي لازمت انتشار المصالح المركنتيلة في منطقة النيل - جيحون. وهو يذهب إلى القول في مقال نشر بعد وفاته أن تطوّر مبادئ المساواة والكوزموبوليتية هذه شكّل الدور الرئيسي للإسلام في تاريخ العالم<sup>(1)</sup>.

على مستوى آخر من التجريد، يمكن تقسيم تاريخ الحضارة الإسلامية إلى ثلاثة أجزاء، الفترة المكوّنة، الفترات الوسيطة وفترة إمبراطوريات البارود، والأزمة الحديثة. وقد خصص مجلّد من «مغامرة الإسلام» لكلّ من هذه الفترات. في الفترة المكوّنة (600 - 945م) كانت التطورات الرئيسية استبدال بالسريانية والبهلوية كأداة للثقافة، و بروز مجتمع مسلم واحد شامل حل مكان التقسيم السابق للمناطق إلى جماعات، وفشل الجهود التي رمت إلى إعادة إنشاء إمبراطورية زراعية ذات حكم مطلق، مما أدى إلى ظهور نوع جديد أكثر مرونة من الأنظمة الاجتماعية. وتميزت الفترات الوسيطة (945 - 1503م) ب بروز مجتمع عالمي يستند إلى الفصل بين الدولة والمجتمع وانتشار الصوفية، وفرض الفارسية نفسها كلغة رئيسية ثانية للثقافة الإسلامية العالية، ونضوج الحوار بين التقاليد الفكرية. وكانت الفترات الوسيطة، بالنسبة إلى هودجسون النقطة الأعلى للحضارة الإسلامية، حيث تعايشت خلالها ثقافة عالية كوزموبوليتية مع مجتمع بالغ المرونة، أما المرحلة الثالثة من التاريخ الإسلامي، فترة إمبراطوريات البارود والأزمة الحديثة، فقد تميزت بإعادة تأكيد التقسيمات المجتمعية والمناطقية القديمة داخل المكوّنة، وقد تأسست إمبراطوريات إقليمية جديدة: المغولية والصفوية والعثمانية لكنها لم تعوض إلاّ بشكل جزئي عن الضعف السياسي للأنظمة اللاحقة للمغول. والآن عملت الثقافة المحافظة على استبعاد فرص الجديد. فلا شيعة الصفويين التي أعيد إحيائها ولا سنية المغول والعثمانيين أثبتتا أنهما ملائمتان للقيام بمهمة التجديد. وفي الوقت عينه طرأ تغيير على إطار تاريخ العالم

(1) مارشال هودجسون، «دور الإسلام في تاريخ العالم»، إنترناشنال جورنال أوف ميدل إيست ستاديز I (1970)، 99 - 123.

مرده إلى صعود الغرب وبدء عصر التقنية. وقد أنهى ذلك مصير الحضارة الإسلامية وكل الحضارات الأخرى المستندة إلى تراث ديني كبير.

كذلك يمكن تمييز مستوى ثالث من التحليل. فـ «مغامرة الإسلام» مقسّم إلى ستة كتب، تتطابق والمراحل الست في تطور الحضارة: فترة التكوين (حتى 692 م) والخلافة العليا (حتى 945) والحضارة العالمية (حتى 1258) وعصر العظمة المغولية (حتى 1503) وعصر إمبراطوريات البارود (حتى 1800) والأزمة الحديثة. ويتعارض تقسيم التاريخ الإسلامي هذا إلى فترات مع إطار العمل الزمني السلافي القياسي. وهو يشدد على الاستمرارية عبر الخطوط التي تحدد السلالات ويرتبط بالمراحل الرئيسية في تطور الحضارة. وتثبت المراحل الست، كما سوف نرى، من خلال مجموعة من الوجوه الاجتماعية والثقافية (تشكل هي نماذج مثالية) وتمكن هودجسون من إظهار الواحدة انطلاقاً من الأخرى. وإنّ وحدة التاريخ الإسلامي تتوقف قبل كل شيء على اندماجية الحوار عبر التاريخ. وبالإضافة إلى تقسيم هودجسون التاريخ الإسلامي إلى فترات، فهو يعرض عدداً من الفترات المرتبة زمنياً والتي تركز على تطورات محددة على نحو أكبر. فعلى سبيل المثال هناك جداول تتعارض كثيراً والتطورات التي حدثت في الحضارة الإسلامية والأحداث التي كانت معاصرة في الصين والهند وأوروبا. كذلك هناك رسوم بيانية تتناول المدارس الفلسفية الإسلامية والطرق الصوفية والفرق الشيعية والآداب بوصفها فناً جميلاً وما شابه. وإذا تكبر القماشة التي يستخدمها يضيف هودجسون إليها جداول تُظهر الأحداث عبر العالم الإسلامي منطقة منطقة. وبهذه الطريقة يجعل قارئه قادراً على تتبع صفات خاصة من الثقافة الإسلامية فيما يبقى من الوقت عينه الحضارة نفسها في نطاق تاريخ العالم. وهكذا نكون قد تركنا خلفنا نهائياً عالم الزمن السياسي الطولي لندخل إلى مملكة يتم فيها تنسيق أنماط تاريخية كبيرة بطرق تتعارض مع بعضها البعض وفي الوقت عينه تدعم بعضها البعض، في إطار إيقاعات متنوعة تمتد على فترة ألف سنة، ويشكل هذا، في حد ذاته، إثراء ضخماً لإدراكنا للكشف عن حضارة الإسلام عبر الزمن.

ويرسم كتاب «مغامرة الإسلام» كتاريخ ثقافي تطوّر التقاليد في منطقة النيل - جيحون منذ بدايتها حتى القضاء عليها نهائياً في العالم المعاصر. ويميّز هودجسون بين ثلاثة تقاليد فكرية رئيسية تركت أثراً في المنطقة في العصر ما بعد المحوري: التوحيدية النبوية، العلم الطبيعي اليوناني والفلسفة، والتقليد الامبراطوري الفارسي. ومع ظهور الإسلام لم تمت تلك التقاليد لكن تمت إعادة صياغتها عبر الجوانب المؤسّسة. وكان التقليد الأول والأهم تطوّر العلوم الدينية الإسلامية: تفسير القرآن الكريم وتدوين الحديث الشريف ودراسة الفقه. وقد اهتم هودجسون بإظهار كيف أن الإسلام أعاد تشكيل واستمرار مواضيع كانت قائمة في التقليد الإيراني - السامي للتوحيدية النبوية. ومحك تحليله هو توكيده على الأثر المكوّن لمفاهيم الشريعة المتصلة بالعلاقات الشرعية والاجتماعية والتنظيم السياسي للمجتمع المؤلف من المؤمنين. والتقليد الفكري الرئيسي الثاني الذي انطوى عليه تدريجياً ظهور الحوار الثقافي الإسلامي، كان تقليد الحكم المطلق الفارسي. ويظهر هودجسون كيف أن تطوّر الثقافة والأدب الذي بني عليها والذي تحوّل بعد أن التقى في حوارٍ مع تقاليد فكرية إسلامية أخذت في الظهور.

التقليد اليوناني في العلوم الطبيعية والفلسفة (خصوصاً تراث اليونانية) هو المسار الرئيسي الثالث الذي نحا الفكر الإسلامي نحو التطور معه. فمثل تقليد الأدب، الذي كان أساساً لا يتفق واهتمامات العقل الموجه نحو التقوى، تقليد الفلسفة دخل تدريجياً في الحوار الإسلامي نتيجة لأعمال الفارابي وابن سينا. وفي نهاية الخلافة كانت التقاليد الفكرية قد اتخذت شكلاً إسلامياً بصورة كلية، ومنذ ذلك الحين وبعده فإن تفسيرهما المشترك وتفاعلهما ساعدا على تكوين نسيج الثقافة الإسلامية. وبحلول القرن السادس عشر، وفي حين لم تختف طاقة التجدد الذاتي للحوار الحضاري بصورة كلية، فإن الاتجاهات الطبيعية نحو المحافظة الثقافية للعصر الزراعي أعادت تأكيد نفسها. وبالتالي فإن جهود الصفويين، وليس أقل منها جهود العثمانيين والمغول، الرامية إلى التجدد الثقافي، قد باءت بالفشل. وفي الأزمنة الحديثة فإن التراث الإسلامي بدأ أقل اتصالاً بالمسلمين، وهو، بتأثير التقنية، لم يعد شأن الإرث الديني

الرئيسي يهتم بإطار متبدل جذرياً للعمل الإسلامي. وهذا هو، في الشكل الإسلامي التخطيطي ما يكون بنية تاريخ الثقافة الإسلامية كما يعرضه هودجسون.

ومما يتطابق وكل مراحل هودجسون الست للتاريخ الإسلامي الشكل السياسي المعروف في مظهر نموذجي: الحكم العربي، وحكم الخلافة المطلق، ثم المرحلة العسكرية وفترة امبراطوريات البارود، والدول/الأمم الحديثة. وخلال المرحلة الأولى من التاريخ الإسلامي تم تنظيم المجتمع حول مبدأ سيادة العرب. واستندت الشرعية السياسية إلى فكرة الجماعة، أي ضرورة الوحدة بين الفئات الحاكمة من المسلمين العرب.

وفي خلال الحكم المطلق للخلافة الذي بدأ في آخر الأزمنة المروانية واستمر حتى 945 ميلادية، أحدث التقليد القديم للملكية الفارسية أثراً في تنظيم الدولة حول بيروقراطية امبراطورية مركزية وحول الجيش. وبالرغم من أن العديد من الناس ذوي العقلية المتوجهة نحو التقوى عارضوا حكم الخلافة المطلق، فهو شكل خلال بضعة قرون مبدأ لتنظيم اجتماعي وسياسي فعال. على أنه في وقت لاحق فإن قوى الكوزموبوليتية والمساواة في المنطقة التي التقت والمصالح المركبتيلية وجدت نفسها محكومة بنظام كهذا.

ونتيجة لذلك، يقول هودجسون، فإن مجتمعاً لا مركزياً ومرناً جداً ظهر في أوائل الفترة الوسيطة، مع توازنه الضمني الخاص مع القوى الاجتماعية. وقد أظهر المجتمع الذي يصفه هودجسون بأنه نظام الأعيان والأمراء انفتاحاً وطواعية ملحوظين. وساعدت بضعة عناصر مكوّنة على المحافظة على هذا الاتجاه. وكان أحدها عسكرة السلطة الزراعية، وهي عملية بدأت خلال حكم الخلافة المطلق. وخلال تطور نظام الإقطاع، ومجموعة جديدة من الحكام العسكريين الأتراك، برز الأمراء إلى الوجود. وقد أحدثت لامركزية في البيئة السياسية للدولة وفي استصفاء العائلات الزراعية، وتوزعت بين الوحدات المستقلة وشبه المستقلة العديدة. أما الخلافة نفسها فقد آلت إلى وضع سياسي غير ذي بال. وفي غضون ذلك برزت قوة اجتماعية في وجه قوة الأمراء: المصالح المركبتيلية في المدن والعلماء أو الأعيان بصورة عامة. وقد تأتت قوة هؤلاء

من الشرعية التي جسدها العلماء باعتبارهم مفسري الشريعة (الذين استخدم ما يملونه من تفسير للتركيز على نشاطات المجتمع وتنظيمه، وكذلك من الوضع الاقتصادي للتجار. وخلال المرحلة الكوزموبوليتية من التاريخ الإسلامي وصل الاستيعاب الثقافي إلى مداه الأبعد، والتفاعل بين مختلف الأجزاء المكونة له إلى ذروته. ومكنت الحركة النهائية المكونة في تلك الفترة في منح «حق المدينة» إلى شيوخ الطرق الصوفية ومؤسسي مختلف الطرق. وقد عزز ذلك من توغل الدين في الأنظمة الاجتماعية وساعد عملية انتشاره في الخارج.

ووضعت كارثة المغول حداً للمجتمع العالمي الذي ساد في الفترة الوسيطة ودشنت مرحلة جديدة من التاريخ الإسلامي: حقبة الاستتباب المغولية. وقد تأثرت الدول الإسلامية التي خلفته بعظمة سلالة الغزاة. ويستخدم هودجسون مفهوم الدولة العسكرية/الرعية كوسيلة لتسليط الضوء على تكوينها الاجتماعي المتسم بسمات خاصة. وقد اعتبرت النخب التركية المسيطرة خلال تلك الفترة أن إدارة الدولة والجيش هي امتداد للحكم الملكي. وهي إذ حذت حذو المغول أفادت إلى حد كبير من الثقافة وأسست المدن وبثت روائع الفن المعماري. وقد وصل تأثير مؤسسات السهوب في الحياة الاجتماعية والسياسية في منطقة النيل - جيحون إلى ذروته خلال تلك الفترة.

وعندما بدأ القرن السادس عشر أخلت هذه الدول الطريق لإمبراطوريات البارود الأكثر استقراراً في أوائل الأزمنة الحديثة والتي كان أهمها إمبراطورية المغول والصفويين والعثمانيين. وقد أدت إعادة تأكيد تقليد الحكم المطلق في المنطقة، بالإضافة إلى استمرار تطور العديد من السمات الأساسية للدول العسكرية، إلى قيام عصر جديد من العظمة الإسلامية السياسية (حيث تبدو إنجازاتها واضحة)، والفكرية. وبالرغم من أن هودجسون، يبدو مطبوعاً بالروحوية المحافظة، فإنه يقول إن هذه الأنظمة لم تكن عاقرة ثقافياً وإن بعض القطاعات أظهر تجديدًا ذا شأن.

وبالطبع فإن قوى التغيير كانت تسير في اتجاه آخر. وبحلول عصر التقنية

دخل تاريخ البشرية مرحلة فاصلة. ويركز هودجسون أولاً في هذا الفصل من الكتاب، على أصول التحول الغربي ثم على أثره في الكرة الأرضية. وقد أعقب السيطرة الاقتصادية والسياسية الأوروبية على بلاد الإسلام صعود القومية وبروز الدول/الأمم. وفي حين شكّلت فكرة التقنية أداة إدراكية فعّالة، فإن مجموع ما كتب والذي يستمد منه هودجسون معالجته للفترة المعاصرة أصبح، على الأقل، مُتخطى زمنياً. ونظراً إلى ضآلة مجموع ما كتب حول هذا الموضوع، نظرياً وتجريبياً ونقل هودجسون عنه، فمن الملحوظ أنه قام بذلك بصورة جيدة<sup>(1)</sup>. وكان الكتاب السادس مخططاً عند وفاة هودجسون، وتم نشره كما كان. وهذا الشيء مؤسف إذ إن ضعف الكتاب السادس يؤثر سلباً في الانطباعات الإجمالية التي خلفها كتاب «مغامرة الإسلام»، ويقلل من أهميته ككتاب وضع للطلبة الجامعيين. وثمة سبب أشد عمقاً لعدم الارتياح من الكتاب السادس يتأثر به هودجسون نفسه: في الفترة المعاصرة فقد مفهوم الحضارة الإسلامية أية فائدة كان يمكن أن تكون له ذات مرة. والحوار الثقافي المستمر الذي يُسند إليه المفهوم شابه شيء كثير من الاضطراب بسبب إعادة تأكيد اللغات الإقليمية والتقاليد في داخل المسكونة. وأياً كان الأمر فإن ثقافة النخبة العالمية التي ازدهرت ذات مرة قد قُوّضت إلى حد كبير بحلول 1800، بحيث إنه (على سبيل المثال) لم يعد المسلمون المغاربة على الاتصال إلا بصعوبة مع إخوتهم في الدين الأفارقة أو الأندونيسيين، وبمعنى ما كان يمكن أن تكون نهاية العمل بشروق فجر عصر التقنية. على أن المرء يستطيع

(1) على سبيل المثال كل ما كتب عن التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لتركيا وإيران والشرق العربي ظهر منذ أن كتب الكتاب السادس، وفيما تحتوي البيلوغرافيا على كلاسيكيات مثل مؤلف ألبرت حوراني «الفكر العربي في العصر الليبرالي» ومؤلف برنارد لويس «ظهور تركيا الحديثة» لا يتضح من قراءة النصوص أن هودجسون كان قادراً على الاستفادة من الكثير حتى من هذه الأعمال. ومن مجموع الكتابات النظرية فإن كتاب بارينغتون مور، «الأصول الاجتماعية للديكتاتورية والديمقراطية» وكتاب أريك ولف «حروب الفلاحين في القرن العشرين» قد نشرت منذ تأليف الكتاب السادس. إن هذه عوالم من الفكر والتجربة كانت تفعل أوائل الستينات، عندما كتب هذا الفصل، عن مؤلفنا.

أن يفهم لماذا عمل هودجسون على عديد ذلك العصر حتى الفترة الحديثة. ولكن ذلك يجعل من المؤسف كثيراً أنه لم يحي لإعادة مراجعة الأقسام النهائية من مخطوطته.

وبالنسبة إلى هودجسون فإن وحدة التاريخ الإسلامي كانت نتيجة للحوار المستمر مع الأجيال المتتالية من المسلمين مع المثل العليا المكوّنة للحضارة، وقد عني ذلك بصورة ملموسة، اهتماماً بصياغة العقيدة الإسلامية وبالتقوى من قبل «العلماء» أي من قبل رجال الدين المختصين بالمحافظة على سلامة وحيوية الإيمان. وفي هذه الدراسة فإن مفهوم الشريعة يبدو من الأهمية بمكان إذ إنه يوفر أساساً لتفسير هودجسون. هو يصوغ معالجته للفترة التكوينية ويعرض التفسير الأساسي لفعل نظام الأعيان/الأمراء في الفترات الوسيطة (حيث بلغ نوعاً من التآليه) وشكل (مع مفهوم الصوفية) مفهوم تفسير وحدة الفترات الأخيرة.

يبدو واضحاً من الصفحات الأولى من «مغامرة الإسلام» أن تعبير «الشريعة» له أهمية خاصة لهودجسون: فهو يُستخدم لتحديد ليس الفقه الإسلامي وحسب بل لبّ الحضارة. وبحلول الفترة المكوّنة تبلور نظام ديني ملزم لجميع المسلمين كرد على الميول الشعبية نحو المساواة من جانب ذوي العقول الموجهة نحو التقوى. وقد وفرت الشريعة للمسلمين تركيزاً على تحقيق الذات: فقد دخلت أنماطها الاجتماعية والشرعية تدريجياً إلى كل جوانب الحياة عملياً محددة تنظيم المجتمع ومشكلة حلبةً مستقلة حيث كان العلماء فيها الأعلى مركزاً وذلك في إطار توجه مناهض لثقافة البلاط التي سادت أيام العباسيين وخلفائهم. والفصل المنشور في الكتاب الثاني حول الرؤية الإسلامية للشريعة هو بمثابة عرض ممتاز للعملية التي تمت من خلالها ولادة نظام الحياة الإسلامي. ففيه وفي الفصل التالي المتعلق بالتقوى الشخصية للمسلمين يركّز هودجسون على فعالية القرآن الكريم وعلى صورة المجتمع الإسلامي الأول فيما يتعلق بإيجاد نموذج مجتمع عادل ونقطة مركزية للعبادة.

وهذا التحليل المعروض بطريقة مقنعة يحتوي على بذور تلك الصعوبات



الأساسية نفسها التي أسف لها هودجسون في أعمال الآخرين. والفصل الذي يحمل عنوان «وضع الأنماط الثقافية في بلدان الإسلام والغرب» والذي يعرض فيه المؤلف تعارضاً بين الحضارتين في القرن الثالث عشر، يُظهر الشريعة على أنها ليست أقل من تنظيم المجتمع الإسلامي. وهو، مقارنة بين المسيحية والإسلام كإطارين للحياة الدينية، يكشف عن تعارض بين ديانة موضوعها الرئيسي من أجل الاستجابة الشخصية للخلاص في عالم يسوده الفساد، وديانة موضوعها الرئيسي التصدي للمسؤولية الشخصية عن التنظيم الأخلاقي للعالم الطبيعي. وبعد ذلك يشير إلى ما تنطوي عليه كل ديانة بشأن تنظيم الواقع الاجتماعي وصياغة الثقافة. وهكذا فهو يؤكد على تعاقدية الحضارة الإسلامية (سيادة حقوق الفرد على حقوق الجماعة) في مواجهة ما يدعوه تراتبية الغرب الوسيط. فنظام الأمراء/الأعيان يتناقض مع الإقطاعية التي سادت في القرون الوسطى مثلما يتناقض فن الزخرفة العربي مع الكاتدرائية القوطية. وتنطوي حجة المؤلف على شيء من قوة الإقناع، لكن في النهاية فإن مستوى التجريد الذي بلغه يجعلها غير مقنعة. والصوفية في المفهوم الرئيسي الآخر في بحث هودجسون هي وحدة حوار الحضارة الإسلامية. وإذا أخذت معاً فإن هذه الأجزاء المتعلقة بالصوفية توفّر أفضل عرض مقتضب لتطور الصوفية الإسلامية، وتعريفاً بالغ الحساسية لظاهرة معقدة ومنتشرة. ولا يستطيع هودجسون إلا في مستوى صوفية (صوفية البسطامي والرومي والغزالي)، أن يصوغ مفاهيمه في «الرفق والرحمة» اللتين تحدث عنهما بأساليب تحتوي على معلومات كثيرة وتسلط الأضواء. وتظهر أقسام مقتضبة حول كيفية قراءة النصوص الصوفية، وتأمل في مقطع من مؤلف الرومي «المثنوي». إن هذه الطريقة تنطوي على قدرة على اجتذاب القارئ. وعند هذه النقطة تبرز حدود النخبوية الثقافية في الشكل الأكثر حدة، وفي موقفه الذي يحدث صدمة، من فساد وانحطاط تلك الأضواء الشعبية يستحضر هودجسون إلى الذهن الأخلاقية البيوريتانية (التطهيرية) للعلماء الذين هم الأبطال الرئيسيون في «مغامرة الإسلام». وأولئك الذين يسعون إلى عرض سوسيولوجي وليس منطقياً لدور الصوفية في إقامة بنية المجتمعات الإسلامية أن يبحثوا عنه في مكان آخر.

## خاتمة

وكما بدا مما سبق، فإنني أعتبر «مغامرة الإسلام» إنجازاً بارزاً ومؤثراً. ففيه غنى وتعقيد يجعلان كل ما كتب عن الحضارة الإسلامية قبله يبدو مبسطاً، وبطرق عديدة فإن ظهوره يشكل ذروة في التقليد الغربي للقيام بدراسات إسلامية. وبالضرورة فإن مثل هذا الإنجاز يجب أن يكون شخصياً إلى حد كبير، وفي هذا الصدد فإن «مغامرة الإسلام» وصل إلى درجة غير عادية. ولقد كان هودجسون يعي ذاته على نحو غير عادي بالنسبة إلى الافتراضات المعرفية للتقليد الذي تدرب عليه، وهدف باستمرار إلى وضع الحضارة الإسلامية في إطار تاريخ العالم. وفي رأبي أن هذا الجانب من عمله يعطيه أهمية دائمة. وإلا لكانت حالات الهوس الشخصية التي هددت بتحويل انتباه القارئ قد غيرت محتواه. ولما كان «مغامرة الإسلام» عملاً شخصياً، وغير شخصي إلى حد الصرامة، فهو عمل فذ وعظيم في التصور التاريخي.

إن أهم إنجاز لهودجسون، والمكان الذي كان فيه ما تعلمنا الكثير كلنا، بما في ذلك غير المختصين بالإسلام يكمنان في جهده الرامي إلى إيجاد إطار عمل لكتابة تاريخ العالم. فبعد قراءته فإنه حتى الذين منا لم يحاولوا القيام بمقاربة تتناول نصف الكرة وتأخذ في الاعتبار التواصل بين المناطق، في إطار تاريخ العالم، سيدركون المطبّات التي تقع فيها مقاربة أقل شمولاً. و«مغامرة الإسلام» تكشف عن ضرورة إعادة تقويم جذرية للعديد من افتراضاتنا الأساسية في شأن العملية التاريخية. ذلك أن هودجسون في سعيه الدائب إلى إدراج الحضارة الإسلامية في تاريخ المجتمع البشري المتحضر، قوّض النماذج القديمة بقوة وقام بخطوة كبيرة نحو نوع جديد من التاريخ. واستخدامه لأنماط مثالية وتحديده بعناية للمفاهيم الرئيسية يعتبران تغييراً في الافتراضات المنطوية على الامتداد والتي وجهت الجهود السابقة لكتابة تاريخ الحضارة الإسلامية. ومحاولة إدراج صعود الغرب في إطار تاريخ العالم خصوصاً، تستحق اهتماماً جدياً من أولئك المعنيين بفهم التحول الكبير الذي فصلنا عن العالم الذي أضعناه.

أما محاولة هودجسون إعادة الاعتبار للحضارة كمفهوم مفيد في الدراسات

التاريخية (وبالتالي في تقليد الاستشراق) فهي تنطوي على مشكلات أكثر. وكما حاولتُ أن أظهر فإن المحاولة تكمن في التحليل الأخير، في لجوء هودجسون إلى مفهوم استخدام الشريعة. وبالرغم من جهد متسم بالجدية لإبعاد دراسة الحضارات عن الافتراضات العنصرية، وتقديم الافتراضات وأخطاء أخرى، فإن الفرضيات الكامنة وراء مفهوم الشريعة تدفعه نحو تأصيلية ثقافية وبالتالي تمدّ بأسباب الحياة. وفي الوقت الذي فكر فيه هودجسون في البحث عن «الإسلام الحقيقي»؛ فإن محاولته تحاول أن تتفهّم الإسلام استناداً إلى مثله التكوينية ثم الدنوّ في البحث من مستوى الفرقة (كالسنة والشيعة) للعودة إلى الدين بشكل شامل. وفي هذه الحدود فإن محاولة هودجسون لكتابة تاريخ للحضارة - دون الوقوع ضحية للأخطاء القديمة - تستحقّ التقدير. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن المؤرخين قصروا اهتمامهم على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي؛ فإن محاولة هودجسون تُعتبر في هذا السياق عودة عظيمة إلى الوراء.

إن كتاب «مغامرة الإسلام» هو في الوقت نفسه تركيب جمالي أصيل لشمولية حضارة الإسلام ونصّ مدرسيّ للطلاب بالجامعة. وهو يملك فضائل هذين الصنفين من المؤلفات، فهو تعليمي في مواطن (مثل كيف يمكن فهم المنمنمات الفارسية. والكتابات الصوفية، وأشكال النسكية الإسلامية، وأعمال كُتّاب معينين مثل الطبري، والرومي، وابن خلدون بين آخرين)؛ كما أنه عمل بحثي من الطراز الأول في مواطن أخرى. وبمحاولته تغطية كل حقب التاريخ الإسلامي وفي كتاب واحد، قدّم إسهاماً بارزاً في مجال البحث التاريخي. لكن نتجت عن هذه المحاولة المزدوجة بعض العيوب. فعلى سبيل المثال، الكتاب مصوغٌ بأسلوب بالغ التجربة بحيث يكاد يستحيل تدريسه للطلاب الجامعيين. وهو يتطلب من التلاميذ - بل ومن الأساتذة - معرفة مسبقة بأمور كثيرة يصعب فهم الكتاب بدونها. لكن إذا كان الكتاب في النهاية قد نجح كنصّ وكعمل بحثي (وهو ما أراه في النهاية). فإن ذلك يعود للدرجة العالية من الالتزام بالموضوع والتّحمس له، وهو التزام عالي الوتيرة يجلبُ معه حماساً من جانب القارئ رغم صعوبة النصّ. إن نص هودجسون يتحدّى القارئ على مستويات متعددة... ولقد وجدته ممتعاً ورائعاً بدون حدود،

على الرغم من المشكلات العديدة. وهكذا فإن «مغامرة الإسلام» يستحقُّ أن يعرفه أوسع جمهور ممكن.